AUTHOR:

SCHUBERT, ADOLF

TITLE:

ICCIUS UND GROSPHUS

PLACE:

ANKLAM

DATE:

1879

Master Negative #

91-80135-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

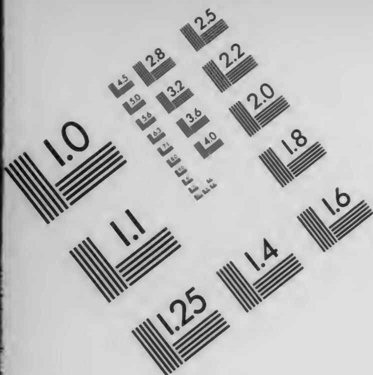
Schubert, Adolf,
Iccius und Grosphus; eine studie zu Horaz, von Adolf Schubert... Anklam, Poettcke, 1879
15 p. 25½ cm.

"Wissenschaftliche beilage zu den Schulnachrichten des Gymnasiums zu Anklam, 1879."

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 12
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/3/91 INITIALS D.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

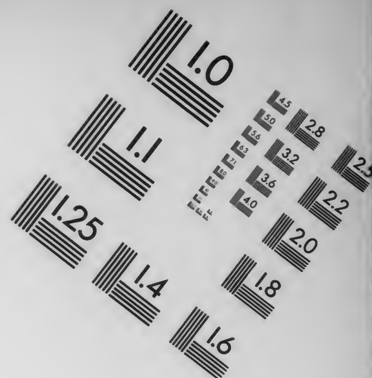



AIIM

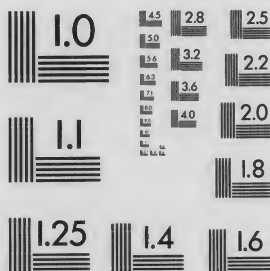
Association for Information and Image Management

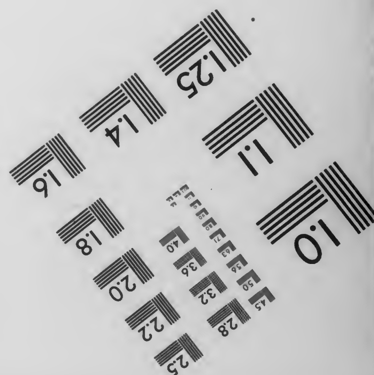
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

ICCIUS UND GROSPHUS.

Eine Studie zu Horaz.

Von

ADOLF SCHUBERT,
Oberlehrer.

Wissenschaftliche Beilage zu den Schulnachrichten des Gymnasiums zu Anklam.

1879.

Anklam.

Druck von Richard Poettcke.

1879. Progr. Nr. 100.

Iccius und Grosphus.

Keiner von den Freunden des Horaz, Maecenas etwa ausgenommen, hat so entgegengesetzte Urtheile über sich ergehen lassen müssen als Iccius. Die Scholien machen ihn übereinstimmend zu einem hartgesottenen Geizhals und hängen ihm zum Ueberfluss noch den Makel der Heuchelei an. Unter den neueren Erklärern des Dichters schliessen sich eine Anzahl mehr oder weniger diesem Richterspruch an, während andere, Jacobs an der Spitze, in ihm einen Mann sehen, der im Drange der Noth seine philosophischen Studien aufgegeben habe und sich später unglücklich fühle, dass seine materiellen Verhältnisse ihm nicht gestatten sich ausschliesslich damit zu beschäftigen; trotz dessen steure seine tiefe Natur, durch keine Laune des Glücks auf die Dauer irre zu führen, mit sicherem Kompass dem wahren, idealen Ziele zu und verachte die Güter, nach denen die Menge strebe, im Grunde des Herzens. J. Arnold hat in seiner Besprechung der zwölften Epistel des Horaz (N. Jahrb. f. Phil. und Paed. 1870) die verschiedenen Ansichten zusammengestellt und manche früheren Irrthümer berichtigt. In vielen Punkten kann ich ihm beistimmen, in manchen scheint er mir nicht das richtige getroffen zu haben, in andern halte ich die Sache noch nicht für spruchreif. Uebrigens bilde ich mir nicht ein gegen so bedeutende philologische Autoritäten, unter denen besonders Meineke und Lehrs zu nennen sind, eine Entscheidung herbeizuführen, sondern will nur einige neue Gesichtspunkte aufstellen, die vielleicht zu einer wiederholten Prüfung der Frage Veranlassung geben.

Zunächst lässt sich nach meinem Dafürhalten der Iccius, wie er in der späteren Zeit erscheint, nicht ohne Bezugnahme auf Od. I, 29 beurtheilen, denn hier finden wir die ersten Linien zu dem Gemälde, das wir uns nach den Andeutungen der Epistel von der Gemüthsart des Mannes zu entwerfen haben. Die Veranlassung zur Abfassung der Ode boten bekanntlich die Rüstungen zu dem 25 v. Chr. von C. Aelius Gallus unternommenen Feldzuge gegen die Bewohner von Arabia felix. Diese Völker, unter denen Horaz die Sabäer hervorhebt, waren bisher von fremden Eroberern unbehelligt geblieben und standen, da überdies die Beförderung der indischen Waaren grösstentheils durch ihre Hände ging, in dem Rufe ungeheure Reichthümer zu besitzen. Kein Wunder also, wenn sich zahlreiche Freiwillige zu einer Expedition meldeten, die eine so günstige Gelegenheit zur Erwerbung von Schätzen in Aussicht stellte. Auch Iccius hatte diesen Plan, und Horaz spricht in dem Gedichte seine Verwunderung über den Kontrast aus, in dem die plötzlich hervortretenden kriegerischen Gelüste seines Freundes mit dessen bisherigen friedlichen Neigungen ständen. Hier drängen sich uns zunächst die Fragen auf: Wer war Iccius, zu welchem Zweck trieb er Philosophie, und sind die Aeusserungen des Horaz über sein Vorhaben scherzhaft oder ernst gemeint? Ich denke mir ihn als einen jungen Mann mit mässigen, aber zu einer bescheidenen Lebensweise

ausreichenden Mitteln. Dafür spricht *libris undique coemtis*, ein Luxus, den sich ein armer Mann nicht hätte gestatten dürfen, und die Wahl einer brodlosen Beschäftigung. Wahrscheinlich gehörte er keinem von den altadligen Geschlechtern, aber doch einer Familie an, die sich durch Bekleidung von höheren Aemtern der Nobilität näherte. Ob und wieweit er mit dem von Cicero (Phil. III, 10, 26) erwähnten Praetor verwandt war, muss aus Mangel an Nachweisungen unentschieden bleiben. Er hat bisher nach Ausweis der Ode Panaetius und die Sokratiker, also die unmittelbaren Schüler des athenischen Weltweisen studirt. Philosophische Studien, bis zu einem gewissen Grade betrieben, hatten in jener Zeit nichts auffallendes, sie bildeten einen Theil der liberalen Erziehung der jungen Römer, und griechische Städte, vorzugsweise Athen, wurden von ihnen häufig aufgesucht, um sich dort von den eigentlichen Meistern dieser Wissenschaft belehren zu lassen. Wenn hier also die philosophischen Bestrebungen des Iccius mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, so mussten sie entweder über die gewöhnliche Zeit verlängert worden sein, oder durch ihre Intensivität das gewöhnliche Maass überschreiten. Forschen wir nach dem Grunde, der Iccius veranlasste bei seinen Büchern zu sitzen, vielleicht in einem Alter, wo seinesgleichen schon im Heere oder im Staatsdienste thätig waren, so liegt der Gedanke nicht fern, dass er die philosophischen Kenntnisse als Vorbereitung für eine andere Thätigkeit zu erwerben gesucht habe; Horaz selbst empfiehlt demjenigen, der Dichter werden will, genauere Bekanntschaft mit der Philosophie (a. p. 309 ff.), und Cicero fordert von dem künftigen Redner, wenn er mehr als eine gewisse Gewandtheit erreichen will, eingehende philosophische Studien (z. B. Orator 4 f.). Wir sind jedoch nicht berechtigt die eine oder die andere von diesen beiden Voraussetzungen geltend zu machen, weil Horaz sonst gewiss auf die Aussichten, denen sein Freund entsage, hingewiesen hätte. Es bleibt uns also nur die Annahme, dass Iccius sich mit der Philosophie um ihrer selbst willen, namentlich mit Rücksicht auf ihre sittliche Wirkung beschäftigt und ihren Vorschriften gemäss seinen Lebensplan festgestellt habe. Dafür spricht auch die Auswahl der von ihm studirten Bücher, denn *Socratica domus* bezeichnet jedenfalls die Philosophen, welche die Lehre des Sokrates am reinsten wiedergegeben, also vorzugsweise den moralischen Theil der Philosophie behandelt haben, und Panaetius, obgleich ein Stoiker, wird wohl besonders deshalb hervorgehoben, weil er ein grosser Verehrer des Socrates und Plato gewesen ist (Cic. Tusc. I, 32; de fin. 4, 28), und speziell, weil er die Pflichtenlehre ausführlich behandelt hat (Cic. de off. 1, 2; 3, 2). Aber mächtiger als die Dogmen des Panaetius und der Sokratiker wirkte auf Iccius die Umgebung und die öffentliche Meinung in einem Zeitalter, wo es nach Mommsen's treffender Bezeichnung nicht mehr der ärgste Schimpf und das schlimmste Verbrechen war arm zu sein, sondern das einzige, und wo zugleich, wie man hinzufügen muss, jeder als arm galt, der sich nicht im Besitz grosser Reichthümer befand. Genug, Iccius hoffte durch die Schätze der Araber, die natürlich dem Sieger zufallen mussten, sich mit allen den Prokonsuln und Propraetoren auf gleiche Linie stellen zu können, die arm in eine reiche Provinz gekommen waren und das ausgesogene Land reich verlassen hatten. Er will jedoch die Glücksgüter nicht um ihrer selbst willen besitzen, sondern sie sollen ihm die Mittel bieten sich durch üppige Gastmähler Gönner und Freunde zu erwerben, und zugleich von seinen kriegerischen Thaten Zeugniss geben, denn die Bedienung würde, wenigstens zum Theil, aus den Gefangenen bestehen, die er durch seine Tapferkeit gewonnen hätte, und diese sollten schon durch ihre Tracht auf die Erfolge des Kampfes hinweisen. So wenigstens erhalten die Worte: *quae tibi virginum-barbara serviet* und *puer quis ex aula capillis-unctis* eine dem Zusammenhange entsprechende Bedeutung. Die Jungfrau in ihrem (barbarischen) Nationalanzuge, der stattlich aufgeputzte Königssohn mit gesalbtem Haar, vielleicht auch mit irgend einem Anzeichen der Bogenfertigkeit seines Volkes dürfen uns nicht auffallen, wenn wir bedenken, dass die Römer nach Belieben und Laune ihre Sklaven in jedem beliebigen Aufzuge, sogar als Götter ausstaffirt (Petron. Sat. 41) ihren Gästen vorführten. Ueberhaupt entfalteten sie in diesem Punkte einen Luxus, von dem wir bei unseren bescheideneren Gewohnheiten kaum eine Vorstellung haben; denn wenn bei uns schon ein Neger als Lakai zu den Seltenheiten gehört, verfügten sie über ein dienendes Personal aus allen Völkern der alten Welt und legten sogar auf Uebereinstimmung in der Grösse, dem Alter, der Race und dem krausen oder gelockten Haar einen gewissen Werth (Friedlaender, Darstellungen aus d. Sitteng. Roms III, S. 90). Mit künstlerischer Mässigung stellt uns unser Dichter nicht Haufen von Sklaven vor Augen, sondern begnügt sich wie das griechische Schauspiel und das Relief mit wenigen charakteristischen Exemplaren. Dass Horaz den Entschluss seines Freundes missbilligte, darüber lassen uns die Worte *pollicitus meliora* keinen Zweifel. Manche Herausgeber haben diesen Ausdruck als schulmeisterlich beanstandet und durch anderes zu ersetzen gesucht. Man braucht jedoch nicht an ein eigentliches Versprechen zu denken, sondern etwa den Sinn hineinzulegen: du hast höher stehendes erwarten lassen, oder: ich habe mir von dir besseres versprochen. Den entschiedensten Widerspruch findet die Stelle bei denjenigen, welche die ganze Ode als ironisch fassen. Warum sollte aber Iccius seine Hoffnungen und Erwartungen nicht vor vertrauten Ohren in ähnlicher Weise ausgesprochen haben, namentlich Horaz gegenüber, von dem er eher Zustimmung und Beifall als Tadel glaubte voraussetzen zu dürfen? Besonders musste die Aussicht im weiteren Verlaufe des Krieges das Reich der Parther von Arabien aus im Rücken anzugreifen bei den mangelhaften geographischen Kenntnissen der damaligen Zeit sehr patriotisch und weniger phantastisch erscheinen, als sie uns, die wir die Entfernungen und die natürlichen Hindernisse jener Gegenden besser zu würdigen vermögen, vorkommt. Denn nach der furchtbaren Niederlage des Crassus war die Rache an diesem Erbfeinde der stehende Gedanke der römischen Staatsmänner. Auch Horaz hat ihm oft genug in seinen Oden Ausdruck gegeben (z. B. Carm. I, 2, 22 u. 51; 12, 53; 19, 12; 21, 15; II, 13, 18), und die Zurückgabe der dem Crassus abgenommenen Fahnen wurde als einer der glänzendsten Ruhmestitel des Augustus angesehen, wofür sich ebenfalls aus Horaz' Belagstellen massenweise beibringen lassen. Selbst den Zug gegen die Araber begleitet unser Dichter mit seinen besten Wünschen (Carm. I, 35, 30 *serves — juvenum recens examen Eois timendum gentibus Oceanoque rubro* und v. 38 *nova incude diffingas retusum in Massagetas Arabasque ferrum).* Er hoffte nämlich, dass auswärtige Kriege den Sinn der Römer von den inneren Kämpfen ablenken würden und folgt darin derselben Politik wie Napoléon III, wenn er politisch bedenkliche Regimenter nach Sebastopol, Mexiko und Indien schickte, um ihnen dort das wilde Blut abzuzapfen und zugleich dem Volke einen seinen Interessen entsprechenden Unterhaltungsstoff zu gewähren. Dürfen wir nun Horaz der Inkonsequenz beschuldigen, wenn er sich mit der Betheiligung des Iccius unzufrieden zeigt, oder traut er seinem Freunde nicht die Fähigkeit zu die Aufgabe mit Ehren durchzuführen? Diese Annahme sieht sehr wahrscheinlich aus, da er den künftigen Krieger nicht Schwerter und Rosse, sondern hieb- und schussfeste Schutzwaffen gegen seine Bücher umtauschen lässt (in dieser Bedeutung finde ich das *mutare* schlagender, weil es den definitiven Abschied von der Philosophie bezeichnet). Aber das *pollicitus meliora* führt uns noch weiter. Mit welcher Begeisterung auch Hor. den alten Römersinn preist, wie oft er auch die Tugenden jener Periode seinen Zeitgenossen zur Nachahmung empfiehlt, so giebt es doch in seinen Augen für einzelne auserlesene Geister ein höheres Ziel, nämlich die Arbeit des Indivi-

duums an dem eigenen Herzen, die Beherrschung der Leidenschaften, das Leben für Kunst und Wissenschaft. Ihm selbst ist es nach manchen Kämpfen gelungen diesen Standpunkt zu erreichen; mit voller Entschiedenheit spricht er sich in dieser Richtung sogar erst im Anfange der Episteln aus, aber in Iccius hatte er gehofft einen treuen Anhänger dieser Lehre gewonnen zu haben; der jüngere Mann sollte, durch störende Einflüsse ungehemmt, das ihm selbst unerreichbare Ideal, so weit es möglich wäre, realisiren. Da sieht er plötzlich den schönen Traum verschwinden; die Genusssucht, wenn auch durch die Maske des Patriotismus verhüllt, hat über das Streben nach Tugend den Sieg davon getragen, und trauernd trennt sich Horaz von dem abgefallenen Jünger mit dem schweren Vorwurf: *pollicitus meliora.*

Sechs bis sieben Jahre sind seitdem verflossen. Der damals geplante Feldzug ist unglücklich ausgefallen; nicht durch den Widerstand der Araber, sondern durch Krankheiten, Mangel und eigene Ungeschicklichkeit hat C. Ael. Gallus einen grossen Theil seiner ohnedies geringen Streitkräfte eingebüsst; ruhm- und beutelos kehrte der Ueberrest nach Aegypten zurück. Hat auch Iccius an der Expedition theilgenommen? Wir wissen es nicht, dürfen es aber vermuthen. In der Epistel I, 12 finden wir ihn als Verwalter der sizilischen Güter des Agrippa wieder; seine Verhältnisse haben ihn also genöthigt eine dienende Stellung anzunehmen. Das Aufgeben der stolzen Unabhängigkeit der frühern Zeit hat ihn weder Genügsamkeit gelehrt, noch ihm neue Aussichten auf Bereicherung eröffnet. Horaz weiss, sei es durch Iccius' unmittelbare Mittheilung, sei es durch fremden Bericht, dass er über seine Armuth klagt und führt in dem ersten Viertel seiner Zuschrift den Beweis, dass er dazu keine Ursache habe. Er behandelt das Thema mit philosophischem Ernste und demonstrirt dem ehemaligen Freunde durch eine Reihe von Gründen, warum er sich nicht unglücklich zu fühlen brauche. Nicht der eigene Besitz mache den Reichthum aus, sondern die Möglichkeit des Gebrauches, und von den Naturalerträgen der von ihm verwalteten Güter könne Iccius behaglich leben. Erfreue er sich ausserdem einer guten Gesundheit, so sei kein grösseres Glück möglich. Wenn du freilich, fährt er fort, dich dessen enthältst, was dir zur Verfügung steht, entweder weil du von Natur keine Neigung zu kostspieligeren Genüssen hast, oder weil du, sei es aus philosophischen, sei es aus religiösen Motiven glaubst, dass Kasteiungen die Tugend fördern, und dass nach dieser, als dem höchsten Gut, vor allem zu streben sei, so wirst du eben so handeln, wenn dir auch das Gold von allen Seiten zuströmt. Horaz hat um eine hohe Stufe des Glückes zu bezeichnen einen doppelten Klimax angewandt: *non est ut copia major a Jove donari possit tibi — nil divitiae poterunt regales addere majus — ut te confestim liquidus fortunae rivus inauret.* In dem ersten mit den *regales divitiae* finde ich keine Steigerung, denn sie sind in den Gaben Jupiters enthalten, dagegen ist in dem zweiten allerdings die Sage von Midas noch überboten, insofern nicht blos das von dem Günstling des Glückes berührte in Gold verwandelt, sondern er selbst von diesem kostbaren Metall überzogen wird. Die von Lehrs für unverständlich erklärten Verse 7, 8 scheinen mir im Gegentheil sehr richtig darauf berechnet den Iccius mit der Klage über seine Armuth ad absurdum zu führen: du besitzest jetzt schon alles, was zum wahren Lebensgenusse erforderlich ist, hast also kein Recht dich dürftig zu nennen; du würdest genau in derselben Weise leben, wenn dich die Fortuna mit allen ihren Gütern überschüttete, und zwar aus einem der beiden angegebenen Gründe; wer aber aus Liebhaberei oder aus Grundsatz sich an schlechte Kost hält, darf nicht darüber murren, dass das Schicksal härter gegen ihn verfahre, als gegen andere. Dies wäre nach meinem Dafürhalten der Sinn der in dichterischer Behandlung kurz und scharf hingestellten Sätze, deren innere Verbindung und weitere Ausführung dem Nachdenken des Lesers überlassen

bleibt. Mit der *urtica* scheint übrigens Horaz die kahle Noth, die *pauperies sordida* zu bezeichnen, weil er sonst sich darauf berufen müsste, dass er selbst die Armuth, natürlich mit einem bescheidenen Einkommen, für etwas herrliches halte und überall als ihr Lobredner aufgetreten sei. Wir haben also nicht nöthig in *si forte* mit Arnold einen Gegensatz zu dem vorhergehenden zu erblicken; es ist die Begründung und Beschränkung der im Anfange ausgesprochenen Sentenzen. Das Setzen des Indikativ mit *si* lässt vermuthen, dass Iccius mit der Uebertreibung des Unmuths geäussert habe, er lebe wie die ärmsten Leute, und indem ihm Horaz einen Küchenzettel dieser Art vorhält, nöthigt er ihn zu dem Geständniss, dass seine Lage sich doch von der ihren wesentlich unterscheide.

Den zweiten Abschnitt der Epistel über die gegenwärtigen philosophischen Studien des Iccius leitet Horaz durch eine launige Vergleichung desselben mit Democrit ein: Wir wundern uns über Democrit's Einseitigkeit, der über seinen philosophischen Grübeleien Haus und Hof vergass; du bist jedenfalls ein grösserer Geist als er, denn du vermagst neben der Sorge für die materiellen Interessen deine Gedanken den erhabensten Aufgaben der Weisheit zuzuwenden. Angedeutet ist wenigstens durch *adhuc,* dass Iccius sich von der *scabies et contagia lucri* vielleicht nicht mehr lange frei halten werde, denn wer seine Armuth so schmerzlich empfindet, wird die Gelegenheit sich zu bereichern nicht immer von der Hand weisen. Die darauf folgenden Probleme, mit deren Lösung sich Iccius nach der Angabe des Hor. beschäftigt, gehören dem Theile der Philosophie an, den die Griechen mit dem Namen Physik bezeichneten. Unser Dichter weist zwar scheinbar dem Procurator des Agrippa die Stellung eines Kritikers über die aberwitzigen Einfälle des Empedocles und Stertinius an, spricht damit aber, wie ich glaube, sein eigenes Urtheil über diese ganze Richtung der Philosophie aus. Um meine Behauptung zu begründen sei es mir gestattet Horazen's Verhältniss zur Philosophie kurz darzulegen. Man könnte sich hier zwar die Sache leicht machen, indem man sich auf des Dichters eigene Erklärung beriefe, er folge keinem einzelnen System, sondern lasse sich durch Umstände und Laune bestimmen (Epist. I, 1, 14 ff.), indess bei genauerer Betrachtung finden wir doch, dass zu verschiedenen Zeiten diese oder jene Richtung bei ihm vorherrscht. Seine erste philosophische Bildung erhielt er in Athen. Welche Bedeutung dort nach meiner Auffassung die Worte *inter silvas Academi* (Epist. II, 2, 45) haben, darauf werde ich später Veranlassung haben zurückzukommen. In den Epoden, mit denen Horaz seine dichterische Thätigkeit in Rom eröffnete, finden sich so gut wie gar keine philosophischen Beziehungen. Desto mehr treten diese in den Satyren hervor, und zwar hauptsächlich als Polemik gegen die Stoiker, hier und da mit Sätzen der epikureischen Schule gemischt, in denen der Dichter wenigstens theilweise seine eigene Ueberzeugung auszusprechen scheint. In Sat. I, 2, der ersten in Rom geschriebenen, könnte man zwar höchstens in den Worten *cupidinibus statuat natura modum quem* (v. 111) eine Verspottung des Satzes *naturae convenienter vivere* entdecken, dann aber beginnt der lange Reigen, mit dem Horaz theils Persönlichkeiten, theils Dogmen der stoischen Sekte verhöhnt, schon Sat. I, 1, 120 mit *Crispini scrinia lippi.* Dieselbe Tendenz verfolgt Sat. I, 3, 96: *Quis paria esse fere placuit peccata laborant,* und ibid. v. 113: *nec natura potest justo secernere iniquum,* dem sich eine ausführliche Widerlegung der Gleichheit der Vergehungen anschliesst. Den Schluss macht die ins komische gezogene Anwendung der Lehre, dass in dem Weisen alle Vorzüge vereinigt sind, v. 124: *si dives qui sapiens est, et sutor bonus et formosus et est rex,* endlich v. 133: *vellunt tibi barbam lascivi pueri,* und 139: *ineptus Crispinus.* Sat. II, 3 ist vollständig in stoische Form gefasst. Der ruinirte Geschäftsmann Damasippus, der seine Philosophie von Stertinius gelernt hat (*jussit me*

sapientem pascere barbam v. 33) beweist hier, dass die verschiedenen Leidenschaften mehr oder weniger als Wahnsinn zu betrachten sind, bei welcher Gelegenheit der Stoizismus selbst als eine Geisteskrankheit bezeichnet wird (v. 28). In ähnlicher Weise zeigt (Sat. II, 7) der vom Thürsteher des Crispinus unterrichtete Sklave des Horaz seinem Herrn, dass dieser, da er seine Begierden nicht zu beherrschen verstehe und haltungslos zwischen dem guten und bösen schwanke, den Namen eines freien Mannes nicht verdiene. Dem gegenüber werden epikureische Ansichten als des Dichters eigene Meinung vorgetragen Sat. I, 3, 98: *utilitas justi prope mater et aequi,* und in der darauf folgenden Darstellung der Entwilderung des Menschengeschlechts mit der Schlussfolgerung v. 111: *jura inventa metu injusti fateare necesse est.* Freilich behandelt er auch diese Philosophie gelegentlich ironisch, z. B. Sat. II, 4, wo er die Küchenrecepte in der Form philosophischer Dogmen vortragen lässt mit dem v. 95 ausgesprochenen Zweck *haurire vitae praecepta beatae,* und Sat. II, 6, 96 in den Ermahnungen der Stadtmaus: *dum licet in rebus jucundis vive beatus.*

Den Grund der Bekämpfung des stoischen Systems glaube ich theils in allgemeinen politischen Motiven der maassgebenden Persönlichkeiten, theils in der individuellen Abneigung des Maecenas gegen diese Philosophie zu finden. Cato und eine Anzahl der bedeutenderen Männer der Senatspartei waren Stoiker gewesen, und die starre Konsequenz, mit der sie ihr Ziel verfolgten, ohne das eigene oder das fremde Leben der Beachtung werth zu halten, erregte zugleich die Furcht und den Hass der Machthaber. Maecenas insbesondere konnte nur Widerwillen gegen eine Lehre hegen, die zu allen seinen Neigungen und seinem ganzen Wesen im entschiedensten Gegensatze stand; denn dieses sittliche Phaenomen war nach den Schilderungen seiner Zeitgenossen aus Widersprüchen zusammengesetzt: unermüdet thätig, so lange die Nothwendigkeit es forderte, über jedes Maass hinaus üppig und bequem, sobald der Drang zum Handeln aufhörte, stolz auf seine Abkunft von etrurischen Fürsten und dabei so gleichgültig gegen jede Auszeichnung, dass er lebenslang im Ritterstande verblieb und sich nie um ein Amt bewarb. Den eleganten Mann, den bei seinen Umgebungen sogar ein schief geschnittener Fingernagel nervös aufreizen konnte (Epist. I, 1, 104), musste überdies die äussere Formlosigkeit derer, die aus dem Stoizismus ein Gewerbe machten, anwidern, dem in den späteren Jahren fast ununterbrochen von Krankheit geplagten ihr Grundsatz, dass der Schmerz kein Uebel sei, unwahr und unnatürlich erscheinen. War es wohl zu verwundern, dass Horaz, der namentlich in der ersten Periode ihres Zusammenlebens in Maecenas seinen hohen Gönner und Wohlthäter verehrte und zugleich den überlegenen Geist desselben anerkannte, sich wenigstens theilweise durch seine Ansichten bestimmen liess, und Stoffe, die gewiss häufig in ihren Unterhaltungen vorkamen, zu poetischer Darstellung verwerthete? Eine andere Frage dürfte es freilich sein, ob dadurch nicht die Wirkung der Satyren auf dem sittlichen Gebiet beeinträchtigt wurde. In dieser Beziehung glaube ich, dass für Horaz Erfolge der Art erst in zweiter Linie standen, er wollte sich als Dichter, nicht als Moralist geltend machen. Sollte ich namentlich für die beiden Satyren II, 3 und 7 eine Parallele aufsuchen, so wäre es die, wenn weise Lehren in Form einer Kapuzinerpredigt vorgetragen oder einem Hofnarren in den Mund gelegt würden. Die Aehnlichkeit mit dem Sermon der erst genannten geistlichen Herren dürfte um so mehr zutreffen, als damals den stoischen Philosophen auch der Bart nicht fehlte, ja sogar eine Art Tonsur bei ihnen beliebt war (Epist. I, 17, 7: *tonsa cute, dentibus atris*). So feindlich übrigens die Stoa und der Epikureismus sich gegenüber zu stehen scheinen, so liegt der Unterschied mehr in dem letzten Ziele, als in den dasselbe herbeiführenden Mitteln. Für die Anhänger Zeno's soll der Endzweck alles menschlichen Strebens sein der Natur gemäss, d. h. in Uebereinstimmung mit sich selbst und

dem All zu leben. Aus dieser Uebereinstimmung geht die Tugend hervor, und in der letzteren liegt die wahre Glückseligkeit. Die Leidenschaften werden für πάθη (krankhafte Seelenzustände) erklärt, und das Streben des Weisen geht auf die ἀπάθεια, er will die ungeregelten Triebe der Vernunft unterordnen. Dem Epikureer ist die Lust das höchste Gut; sie besteht aber vorzugsweise in der Freiheit von Furcht und Schmerz und lässt sich ohne die Tugend nicht erreichen. Geistige Leiden sind ein grösseres Unglück als körperliche, daher ein vollständig glückseliger Zustand nur durch die ἀταραξία zu erreichen. Unerschütterlichkeit wird also hier wie dort gefordert, ebenso das Streben nach der Tugend, nur mit dem Unterschiede, dass sie für den Stoiker selbst Zweck, für den Epikureer das Mittel zur Erreichung der Lust ist. Jener rechnet den Schmerz zu den gleichgültigen Dingen, dieser betrachtet ihn als ein Uebel, das man jedoch auf sich nehmen könne, wenn dadurch ein grösserer Genuss gewonnen werde. Beide kommen also zu demselben Resultat; aber die Römer jener Zeit hielten sich ausschliesslich an die ἡδονή, gleichviel auf welchem Wege sie erreicht würde und wozu sie führte, und diese Missachtung des wahren Inhalts der epikureischen Philosophie hat sie in den schlimmen Ruf gebracht eine Vertreterin und Lehrerin der ungezügelten Begierden und jeder Art von Genuss zu sein.

Die Zustände, wie sie Horaz nach Niederwerfung der Mörder Caesar's in Rom vorfand, dauerten nur so lange, als Augustus die Herrschaft über die Welt noch mit Antonius theilte. Schon in den letzten Jahren des Duumvirats war eine entschiedene Besserung der Verhältnisse eingetreten, da dem Machthaber der abendländischen Provinzen daran liegen musste in seiner Lebens- und Regierungsweise den Gegensatz zum Buhler der Kleopatra in das hellste Licht zu stellen. Doch erst nach der Schlacht bei Actium konnte er zur vollen Ausführung seiner Pläne schreiten. Die allgemeine Lage der Dinge begünstigte ihn dabei wie selten einen Sterblichen. Rom sowohl als die Provinzen waren von den Kämpfen erschöpft und sehnten sich nach Ruhe; die langjährigen Bürgerkriege und die Proskriptionen hatten einen Theil der Adelsgeschlechter ausgerottet, und die übriggebliebenen sich theils dem Sieger angeschlossen, theils sahen sie sich ihm für die Schonung ihres Lebens und Besitzes zum Dank verpflichtet; der Poebel der Hauptstadt endlich wurde durch Spiele und Spendungen von Geld und Getreide leicht gewonnen. Thatkräftigen Charakteren boten die Statthalterposten, von denen Augustus eine Menge zu seiner Verfügung hatte, und die Unterwerfung unruhiger Nachbarvölker einen hinreichenden Stoff zur Befriedigung ihres Ehrgeizes, vorausgesetzt dass sie sich den höheren Anordnungen zu fügen wussten. Was ihm so vom Schicksal mit freigebiger Hand geboten wurde, das strebte Augustus durch besondere Verordnungen und Einrichtungen zu sichern. Um der Verwilderung und Zügellosigkeit Einhalt zu thun sollte das Volk zur Religiosität und Ehrbarkeit zurückgeführt werden. Zu diesem Zweck liess er die zerstörten oder verfallenen Tempel wieder aufbauen, die sibyllinischen Bücher revidiren, säuberte den Senat mehrfach von unwürdigen oder vielleicht auch zu freisinnigen Mitgliedern, erliess Gesetze zur Beschränkung des Luxus bei Gastmählern so wie in der Kleidung und suchte sogar die Ehen durch Ertheilung bestimmter Vorrechte an Verheirathete zu befördern. Diesen Veränderungen im öffentlichen und Privatleben entsprechend sehen wir auch die Dichtungen des Horaz jetzt andere Tendenzen als früher verfolgen. Am ersten tritt der Wechsel in Beziehung auf die religiösen Ansichten hervor. Während er anfangs die Götter halb spöttisch behandelt (z. B. Sat. I, 1, 20: *quin illis Jupiter ambas iratus buccas inflat*) und Sat. I, 8 über Priapus seine Witze loslässt, oder ihnen nach dem epikureischen System ein sorgloses Dasein zuschreibt (Sat. I, 5, 101: *namque deos didici securum agere aevum*), vernehmen wir schon Sat. II, 2, 103: *quare templa ruunt*

antiqua deum? und tritt namentlich Sat. II, 6 in der Freude über den ihm geschenkten Landbesitz das religiöse Element stark hervor. So v. 4: *Di melius fecere*, v. 5: *Maje nate*, v. 12: *dives amico Hercule*, v. 20: *Matutine pater, seu Jane libentius audis*, v. 22: *sic dis placitum*. Von da ab stellt sich Horaz vollständig auf den Standpunkt der griechischen Mythologie und des römischen Volksglaubens und wir sind wohl berechtigt seine vorgebliche Bekehrung durch einen Blitzstrahl aus heiterem Himmel (Od. I, 34) für eine poetische Fiction zu halten, da auch die vorangehenden Oden von Freigeisterei keine Spur enthalten. Zu den strenggläubigen gehört er freilich selbst in seinen späteren Lebensjahren nicht, wo er z. B. neben magischen Schreckbildern, Traumerscheinungen und Gespenstern die miracula unter die lächerlichen Dinge rechnet.

Mit religiösen Ideen liess sich jedoch in der Römerwelt jener Zeit hauptsächlich nur auf die unteren Klassen und allenfalls auf ängstliche Gemüther der höheren Stände wirken, und die letzteren nahmen dann gern ihre Zuflucht zu ausländischen, namentlich aegyptischen und jüdischen Gebräuchen. Für den gebildeten Mann war die Religion eine Staatsangelegenheit, eine Pflicht, deren er sich unter bestimmten Verhältnissen entledigte, die aber auf sein Denken und Handeln weiter keinen Einfluss übte. In seinem sittlichen Verhalten liess er sich durch eine in freier Selbstbestimmung gewählte Philosophie leiten, und aus ihr entnahm er die Regeln für das diesseitige Leben, seine Hoffnungen oder Befürchtungen über die Zustände nach dem Tode. Dies ging so weit, dass selbst emanzipirte Weiber, wie wenig sie auch von solchen Dingen verstehen mochten, um sich ein gelehrtes Ansehen zu geben stoische Bücher bei sich zur Schau stellten (Epist. 8, 15 f.). Zwei Systeme theilten damals die Herrschaft mit einander, der Stoizismus und der Epikureismus, denn wenn auch manche, wie z. B. Cicero und Brutus sich der neueren Akademie anschlossen, so gewann diese doch in ihrer negativen Richtung niemals eine nur annähernde Gewalt. Die Hedonistik war brauchbar erschienen bei den schwankenden Zuständen des Reichs, aber die erstere Richtung der Zeit und das Interesse der Ordnung forderte andere Grundsätze, und diese konnte nur die Lehre Zeno's bieten. Ihr wandte sich auch Horaz zu, gewiss in dem Bewusstsein, dass er damit zugleich im Sinne des Herrschers und seiner Umgebungen handle. Zunächst erklärt er, er wolle sein eigenes Leben nach philosophischen Grundsätzen regeln, und um in diesem Streben nicht gestört zu werden hat er sogar die Absicht die Beschäftigung mit der lyrischen Poesie aufzugeben. In dem Bewusstsein jedoch, dass für ihn selbst noch andere Vorschriften als die stoischen maassgebend seien, lehnt er die sklavische Abhängigkeit von einer bestimmten Schultheorie ab und behält sich die freie Wahl vor (*nullius addictus jurare in verbo magistri*, Epist. I, 1, 14), aber die Rathschläge, die er andern ertheilt, stützen sich in den Episteln doch vorzugsweise auf stoische Grundsätze. Während er diese früher lächerlichen Personen in den Mund legte, trägt er sie jetzt als seine eigene Meinung vor, zuweilen sogar mit denselben Worten wie in den Satyren, z. B. Sat. I, 7, 85: *responsare cupidinibus* und Epist. I, 1, 68: *fortunae responsare superbae*. Zuerst fasst er seine Aufgabe negativ (Epist. I, 1, 4: *virtus est vitium fugere et sapientia prima stultitia caruisse*), geht aber bald zu positiveren Bestimmungen über. So sind *vivere naturae si convenienter oportet* (Epist. I, 10, 12) und *nil admirari* (Epist. I, 6, 1) Hauptgrundsätze der Stoa. Gegenüber jener spottenden Anführung: *qui sapiens est et formosus et est rex*, nennt er später die Stelle aus dem Kinderliede: *rex eris si recte facies* (Epist. I, 1, 59) besser als die *lex Roscia* und bezeichnet seine eigene Unabhängigkeit mit den Worten *vivo et regno* (Epist. I, 10, 8). In gleicher Weise behandelt er die Sklaverei des habsüchtigen und geizigen: *serviet aeternum qui parvo nesciet uti* (Epist. I, 10, 4), *qui melior servo qui liberior sit avaro* (Epist. I, 16, 63), und *qui metuens vivet*

liber mihi non erit unquam (Epist. I, 16, 66), während der Weise frei sei und ihm als letzter Ausweg der freiwillige Tod bleibe (ibid. v. 78). Selbst die in den Satyren so nachdrücklich bekämpfte Lehre von der Gleichheit der Vergehungen findet nun in ihm einen Vertheidiger (ibid. v. 55 f.). An Inkonsequenzen fehlt es dabei freilich nicht, wie z. B. nach peripetetischer Weise die Tugend als zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern in der Mitte liegend gefasst wird: *virtus est medium vitiorum et utrinque reductum* (Epist. I, 18, 9), ja sie selbst kann durch Uebertreibung anstössig werden: *insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra quam satis est si virtutem petat ipse* (Epist. I, 6, 15 f.). Wenn endlich sogar Aristipp hochgestellt und als Muster empfohlen wird (Epist. I, 11, 13 ff.), so liegt dies an dem besonderen Zweck der genannten Zuschrift, denn diese und die folgende Epistel könnte man einen Höflingskatechismus der besten Art nennen, nur mit dem Unterschiede, dass sich die erstere an den niederen, die andere an den höher gestellten Hofmann wendet; dieser soll sein Selbstgefühl nicht über Gebühr hervortreten lassen, jener nicht als zudringlicher Bittsteller lästig werden. Zuweilen wird in der zweiten Periode oder schon vorher der poetischen Auffassung gegen die epikureische der früheren Zeit Recht gegeben; so erscheinen damals die ersten Menschen roh und wüst (*mutum et turpe pecus*, Sat. I, 3, 100); in Sat. II, 2, 93 gehören sie, allerdings in der Rede des Ofellus, dem goldenen Zeitalter an, und in der *ars poet.* 391 wird die Bildung der Menschheit, nach Sat. I, 3, 98 ff. das Werk der Noth, der Dichtkunst zugeschrieben. Als blosser Scherz sind die Stellen anzusehen, wo Horaz den reinen Genussmenschen spielt; so Epist. I, 15, 42 ff., wo er sich mit dem Schlemmer Maenius vergleicht, oder Epist. I, 4, 15: *me pinguem et nitidum bene curata cute vises — Epicuri de grege porcum.*

Wir könnten hier wohl die Frage aufwerfen, wie sich Maecenas zu dieser scheinbaren Schwenkung seines Freundes verhielt. Eine Verminderung ihres herzlichen Verhältnisses lässt sich nirgends wahrnehmen, nicht einmal in Epist. I, 7, wo der Dichter seine Unabhängigkeit so energisch vertheidigt und lieber das ihm geschenkte Gut zurückgeben als seiner Freiheit entsagen will; der Gönner mochte also wohl, so wenig er selbst seinen Sinn zu ändern gesonnen war, mit dem Verfahren des Dichters einverstanden sein, vielleicht sogar in richtiger Erkenntniss dessen, was die gegenwärtige Lage der Dinge und die Politik des Herrschers forderte, selbst in dieser Richtung auf ihn gewirkt haben. Eine Bestätigung meiner Annahme möchte ich darin finden, dass Horaz gegen Maecenas in der Zueignungsepistel (I, 1) die Absicht ausspricht ein neues Leben zu beginnen und dabei am Schlusse mit einer witzigen Wendung an seine frühere Polemik gegen die Stoiker erinnert.

Um das bisher gesagte kurz zusammenzufassen hätte Horaz also weder durch den Epikureismus noch durch den Stoizismus seine eigene Gesinnung ausgesprochen, sondern sich theils fremden Ansichten anbequemt, theils andere in eine durch die Verhältnisse geforderte Bahn zu lenken versucht. Welches war nun aber für ihn selbst der Maassstab und Leuchtstern seines Denkens und Handelns? Nach meiner Auffassung das Leben und die Lehre des Sokrates. Abgesehen davon, dass er ihn in den oben angezogenen Stellen und anderweitig mit Vorliebe nennt, lässt sich auch aus seinen Dichtungen, namentlich den Oden, eine reiche Blumenlese sokratischer Grundsätze zusammenstellen. Daher möchte ich ihn schon seiner ersten philosophischen Bildung nach der älteren Akademie zuweisen, weil er in ihr den Geist seines Meisters am reinsten dargestellt glaubte. Eben deshalb habe ich kein Bedenken die Stelle Sat. II, 3, 11 (*stipare Platona Menandro*) für den Philosophen in Anspruch zu nehmen, da zu dessen erneutem Studium sich die ländliche Zurückgezogenheit mehr eignete als das Treiben der Hauptstadt. Auch Panaetius wird wohl weniger als

Stoiker, denn als Verehrer von Plato und Aristoteles (Cic. de fin. 4, 28; Tusc. Quaest. 1, 32) mit den Sokratikern zusammengestellt. Sokratisch ist bei Horaz die Genügsamkeit wie die Selbstbeherrschung im Genuss, die uns fast auf jeder Seite seiner Dichtungen entgegentreten. Wie Sokrates glaubte auch Horaz, dass die Tugend eine Frucht der Weisheit sei und durch Belehrung übertragen werde (Epist. I, 1, 33; I, 18, 96 ff.). Das Bild des Sokrates schwebte ihm sicherlich vor bei der Schilderung des gerechten und unerschütterlichen Mannes, der mit gleicher Unerschrockenheit dem Ungestüm seiner Mitbürger wie dem Blicke des drohenden Tyrannen entgegentritt (Plato Apol. 20). Vor allem übte er das *γνῶθι σαυτόν* sowohl in stiller Selbstprüfung als in dichterischer Darstellung (Sat. I, 4, 133 ff.) in dem Maasse, dass seine guten wie seine weniger löblichen Eigenschaften offen vor uns liegen, und die letzteren zuweilen sogar durch starke Farbenauftragung zu dunkel erscheinen, wie Sat. II, 3, 308 ff. Manches ist bei ihm fast wörtlich aus den sokratischen Gesprächen entnommen, z. B. die Schilderung des Wahnsinnigen (Sat. II, 3, 53 ff.) aus Xenophon Memor. I, 1, 13, die schöne Ode an Phidyle (III, 23) aus Xen. Mem. I, 3, 3; eben so befindet sich der Gedanke: *vilis amicorum est annona bonis ubi quid deest* (Ep. I, 12, 24) bei Xen. Mem. II, 10, 4. Auf sokratischem Standpunkt steht Horaz jedenfalls auch mit den Worten: *Empedocles an Stertinium deliret acumen,* womit er in verblümter Form seine Ansicht über die ganze Physik ausspricht, also auch über die eignen Studien seines Freundes dasselbe Urtheil fällt, wie Sokrates, der die mit solchen Forschungen beschäftigten Gelehrten Narren und Verrückte nennt (Xen. Mem. I, 1, 11 f.; IV, 7, 6), weil man nie zu voller Sicherheit darin gelangen könne und die Zeit für wichtigeres verliere. Horaz erwähnt diese Wissenschaft sonst nur noch einmal mit dem Zugeständniss, dass wir durch die Kenntniss der Gesetze, nach denen sich die Himmelskörper bewegen, von abergläubischer Furcht befreit werden (Epist. I, 6, 3).

Von den Verhältnissen des Iccius geht Horaz zur Empfehlung des Pompejus Grosphus, wahrscheinlich dem eigentlichen Zweck der Epistel, über. Eingeleitet wird diese durch: *Verum seu pisces seu porrum et caepe trucidas.* Man hat hier darüber gestritten, ob mit den Fischen üppige oder karge Lebensweise bezeichnet wird. Der Scholiast ist für die erstere Annahme *(sive laute sive parve vivis)*, und die meisten Erklärer sind ihm gefolgt. Indess waren nicht die Fische überhaupt bei den Römern theuer, sondern nur gewisse Arten, ferner von der gleichen Gattung Exemplare von bestimmter Grösse, oder solche, die man an einem bestimmten Orte gefangen hatte (Sat. II, 2, 31 ff.). In Sicilien, namentlich an der See, mussten gewöhnliche Fische natürlich billig sein, und wer sich auf *Siculae dapes* (Od. I, 1, 18) beruft, vergisst, dass Horaz dort die bekannte Anekdote von Dionysius und Damokles (Cic. Tusc. 5, 21) im Sinne hat. Ja es heisst ausdrücklich von Augustus (Sueton. Aug. 76): *Cibi minimi erat et vulgaris fere. Pisciculos minutos — maxime adpetebat,* was ungefähr dasselbe bedeutet, als wenn man heut zu Tage einem Fürsten nachsagte, er habe eine besondere Vorliebe für Kartoffeln mit Hering gehabt. Horaz wollte, wie ich glaube, hier nur zwei Repräsentanten der schmalen Kost des Iccius, den einen aus dem Thier-, den andern aus dem Pflanzenreich nennen, und wenn er dabei den Ausdruck *trucidas* braucht, so deutete er damit an, dass sein Freund diese ihm wenig zusagenden Nahrungsmittel mit einem gewissen Ingrimm verzehre; er betrachte sie als Feinde, die man ohne Schonung niedermetzle. Lässt man die gegebene Erklärung zu, so fallen natürlich damit alle die scharfsinnigen Vermuthungen über Beziehung auf pythagoreische und stoische Dogmen oder aegyptischen Aberglauben. Dass übrigens mit *porrum* nur die Genügsamkeit, nicht die Dürftigkeit bezeichnet wird, entnehmen wir daraus, dass Horaz selbst dieses Gemüse nicht verschmäht (Sat. I, 6, 115). — Ueber die Person des Pompejus Grosphus giebt uns Ode II, 16 einige Auskunft, denn es ist wenigstens überwiegende Wahrscheinlichkeit, dass dort dieselbe Person wie in der Epistel gemeint sei. Eine grössere Anzahl Gelehrte von Sanadon bis auf Passow haben diesen Pompejus mit dem alten Genossen des Dichters (Od. II, 7), der von den Scholien Pompejus Varus genannt wird, identisirt. Sie sind dazu wahrscheinlich durch Strophe 4 und 5 der Ode II, 16 bestimmt worden, weil sie in der Ruhelosigkeit des Pompejus den Grund seines langen Ausharrens in den Bürgerkriegen und ausserhalb der Heimath erblickten. Passow findet ausserdem in den beiden Oden und in der Epistel die gleiche Farbe und den verwandten Ton. Davon kann ich nichts entdecken; mir scheint im Gegentheil Ton und Farbe der beiden Oden wesentlich verschieden. In Od. 2, 7 freut sich Horaz herzlich, fast ausgelassen über die Wiederkehr des alten Kriegskameraden, in Od. II, 16 steht er dem Grosphus nur als wohlwollender Rathgeber gegenüber. Ich sage „als Rathgeber“, weil es scheinen könnte, als hätte der Dichter eine akademische Abhandlung über das *otium* schreiben wollen. Dies liegt indess nicht in dem Wesen des Horaz; seine Oden an bestimmte Personen enthalten fast immer persönliche Beziehungen, und von manchem Manne hat die Geschichte die Andeutungen, die wir hier von seinem Charakter erhalten, bestätigt. Leider tritt in dem vorliegenden Gedichte eine Schwierigkeit ein, die, wenn wir auf Autoritäten schwören wollten, jedes Urtheil über Pomp. Grosphus illusorisch machen würde: die Ode gehört nämlich zu den am meisten angefochtenen des Dichters, und der kritische Scharfsinn neuerer Gelehrten hat die Behauptung aufgestellt, dass der grössere Theil der Verse von späteren eingeschoben sei. Es sind Namen von bedeutendem Gewicht, die uns die *disjecti membra poetae* vorsetzen: Peerlkamp, Meineke, Lehrs, Gruppe u. a. treten dafür ein. Indess in einer Prinzipienfrage muss jeder seine Selbständigkeit wahren, und so berufe ich mich gegen sie auf Horaz selbst. Wenn nach seiner Ansicht sogar Homer manchmal einnickt (Ars p. 359, cf. Sat. I, 10, 52), so mag ihm, dem Epigonen, wohl gestattet sein, was er dem Stammvater der Poesie Schuld giebt, und das *erat quod tollere velles* (Sat. I, 4, 11) verleiht uns noch kein Recht das mit der strengen Logik unvereinbare oder sonst nicht zusagende einem Fälscher in die Schuhe zu schieben. Dabei mag immerhin Verderbniss einzelner Stellen durch unwissende oder überkluge Abschreiber zugestanden werden, aber für die Gesammtmasse möchte ich auch da grössere Schonung beanspruchen, wo uns der Zusammenhang vielleicht nicht ganz klar oder der Ausdruck matt erscheint. Am härtesten spricht sich Lehrs über die vorliegende Ode aus, weshalb ich zur Rechtfertigung derselben auf seine Bemerkungen etwas näher eingehen muss. Seine Worte sind: „Es schliesst das Gedicht mit v. 28. In den beiden letzten Strophen soll Horaz dem Grosphus sagen: „du bist ein sehr reicher Mann, hast aber keine inneren Eigenschaften; ich besitze wenig, habe aber Geist und Charakter. Es ist mir nicht bekannt, dass Horaz ein solcher Grobian gewesen.“ Mir scheint etwas anderes darin zu liegen, nämlich: du bist ein sehr reicher und darum von der grossen Menge geachteter Mann; ich habe geringen Besitz, aber zur Entschädigung meinen Dichterruhm; wenn mir auch dieser von meinen Neidern bestritten wird, so kann ich denselben nur Verachtung entgegensetzen. In der sechsten Strophe findet Lehrs die Reiterschwadronen lächerlich; ich dagegen sehe sowohl darin als in der Flotte eine passende Parallele mit dem Purpur und dem konsularischen Liktor. Eine entschiedene Verderbniss muss ich allerdings in v. 31 und 32 zugestehen, wo indess die Erklärung von Lehrs: „und so wird auch die Zeit vielleicht zwischen unser beider Gütern noch einmal einen Tausch eintreten lassen“ den Sinn der Stelle vollständig verändert, denn was die Zeit dem Grosphus versagt *(negerit)*, gehört nicht zu seinen Gütern; noch weniger ist die Rede davon, dass der

Besitz des Horaz das Eigenthum des Grosphus werden soll, oder umgekehrt, worin doch die Bedeutung des Tausches liegt. Der Schade ist übrigens sehr alt, da schon die Scholiasten ungefähr dieselben Ausdrücke gefunden haben müssen. Dafür sprechen wenigstens ihre Erklärungen. Accon sagt: *Variabilis fortuna; prospera dabitur mihi, tibi amara, i. e. forsan. tibi mors occurrendo me pertransibit*; und Comment. Cruq.: *Variabilis est fortuna, mihi quidem prospera tibi vers amara, ut liceat sperare timenti.* Die letzten Worte treffen theilweise das richtige. Es ging nämlich der Gedanke voran: auch das grösste Glück hat seine Schattenseite, und zum Beweis werden Achilles und Tithonus angeführt. Von Grosphus braucht Horaz dies nicht zu behaupten, denn alle vorhergehenden Strophen sprechen es in verdeckter Weise aus. Wenn er aber jetzt seine eigene Person hineinzieht, so kann dies nur den Sinn haben: ich dürfte zwar bei meiner Anspruchslosigkeit und Selbstbeherrschung für vollkommen glücklich gehalten werden, doch auch mir bleibt noch ein Wunsch übrig, der indess so berechtigt ist, dass ihn die Zukunft vielleicht erfüllt. Welches war nun dieser Wunsch? Die beiden letzten Verse geben uns darüber Auskunft in den Worten: *et malignum spernere vulgus.* Horaz kommt nämlich häufig auf den Eindruck zurük, den seine Dichtungen auf seine Zeitgenossen machen. An seinem Nachruhm zwar zweifelt er nicht, und die Zeit hat ihm sogar über seine Erwartungen hinaus Recht gegeben, denn er beschränkt dessen Dauer auf den Bestand des römischen Reiches und der römischen Staatsreligion (Od. III, 30, 8 f.); dagegen befriedigte ihn die Anerkennung nicht, die er in der Gegenwart fand. Es ist von Interesse zu verfolgen, wie er uns das Steigen seiner Berühmtheit registrirt. Den Nullpunkt bezeichnet Sat. I, 4, 22 f. *(cum mea nemo scripta legat)*; dann eröffnen sich ihm die hohen und allerhöchsten Kreise und ihm lohnt der Beifall der bedeutendsten Schriftsteller (Sat. I, 10, 81 ff.), noch aber hat er in den Mittelklassen keinen Eingang gefunden, denn die Wirkung eines Spottgedichts (Sat. II, 1, 45: *qui me commorit — tota cantabitur urbe*) war nur eine vorübergehende Genugthuung. In der gebräuchlichen Weise durch Vorlesung seiner Werke auf dem Forum, in Badestuben (Sat. I, 4, 74) und in den Hörsälen der Grammatiker (Epist. I, 19, 40) um Beifall zu werben, oder gar den Zuhörer, sei es durch eine Mahlzeit, sei es durch einen abgelegten Rock zu ködern (Epist. I, 19, 37 f.) widerstrebt seinem Stolze. Eben so wenig mag er sich dazu entschliessen den Versicherungsanstalten auf gegenseitige Lobpreisung beizutreten. Dieses System nämlich, das Scribe in seiner Camaraderie mit viel Witz gegeisselt hat, war schon im alten Rom erfunden (Epist. II, 2, 96 ff.) und das Sprüchwort, dass eine Hand die andere wäscht, wurde in literarischen Angelegenheiten ungescheut in Anwendung gebracht. Mit besonderer Freude erwähnt er erst gegen das Ende seiner Laufbahn (Od. IV, 3, 3 ff.), dass die jüngere Generation ihm ihre Gunst zugewandt habe, aber der Neid unbedeutender Nebenbuhler ist zwar verringert, jedoch noch nicht ganz geschwunden. Zur Zeit der Abfassung der Ode an Grosphus stand er noch mitten im Ringen um den Lorbeer der griechischen Lyrik, und die boshaften Kritiken einer starken Gegenpartei mochten ihm manche bittere Stunde bereiten, wenn er sich auch den Anschein gab sie als werthlos zu verachten und die Hoffnung festhielt die urtheilsfähigen unter seinen Landsleuten von der Vortrefflichkeit seiner Dichtungen zu überzeugen. Dies war nach meiner Ansicht die wunde Stelle, die er zwar den Blicken der Menge zu entziehen suchte, deren Vorhandensein aber näher stehenden Freunden nicht verborgen bleiben mochte. Ich würde also statt: *et mihi forsan tibi quod negavit* etwa: *et mihi forsan quod adhuc negavit*, oder nach *forsan fera* oder ein ähnliches entsprechendes Attribut zu *hora* erwarten; dann wäre die Vermessenheit, mit der über den Seelenzustand des Grosphus für alle Zeit abgesprochen wird, beseitigt und Horaz selbst in schöner, menschlicher Weise als ein wenn gleich in verschiedener Weise mitleidender eingeführt.

Legen wir uns schliesslich die Frage vor, was Horaz mit dieser Ode bezweckte, so kann ich mich nicht der Ansicht von Merivale und Peter (Gesch. R. B. 3, S. 111) anschliessen, dass Grosphus vielleicht zu der Kategorie von Männern gehört habe, die Augustus zu fürchten hatte, und dass er gleich Sestius, Munatius Plaucus, Dellius und Licinius Muraena von politischen Umtrieben abgemahnt werden sollte. Weit entfernt gefährlich zu erscheinen hatte er, wie ich glaube, selbst dringenden Grund zur Besorgniss. Wir lernen ihn als grossen Landbesitzer, besonders wohl als Herrn von ausgedehntem Weidegrund in Sicilien kennen. Nun berichtet uns Horaz (Sat. II, 6, 55), dass neben Italien auch diese Insel als Objekt für Vertheilung von Ländereien unter die Veteranen in Aussicht genommen war. Unter welchen Bedingungen, namentlich mit welchen Entschädigungen für die bisherigen Eigenthümer dies geschehen würde, konnte man nicht wissen; kein Wunder also, wenn diese mit Besorgniss der Entscheidung darüber entgegensahen. In einer solchen Lage befand sich ebenfalls Grosphus, und da ihm Horaz nicht die Grundlosigkeit seiner Befürchtungen mit Sicherheit beweisen konnte, so ermahnt er ihn sich durch die noch unbestimmte Zukunft nicht niederdrücken zu lassen, sondern den Augenblick zu geniessen. Der Comment. Cruq. hat also gewiss Recht, wenn er *timor* mit Heranziehung einer Stelle aus Juvenal als *custodia census* erklärt, was hier die Besorgniss um die Erhaltung des bisherigen Vermögens bezeichnen würde.

Die Oekonomie des Gedichtes dürfte sich mithin etwa folgendermassen gestalten: An die Spitze gestellt ist dasjenige, was dem Grosphus vorzugsweise empfohlen wird, nämlich das *otium*, und zwar das Wort in der weitesten Bedeutung genommen, so dass es auch den geistigen Zustand bedeutet, den wir für die Mussestunden voraussetzen. Zu dieser Seelenruhe gelangt der ungebildete (der Schiffer im Sturme, der Thraker und Parther im Kriege) durch das Aufhören der äusseren Verhältnisse, die ihn in Spannung oder Furcht versetzen, der Weise durch Reflexion; sie lässt sich aber weder durch Schätze erkaufen, noch ist sie mit hoher Stellung nothwendig verbunden; im Gegentheil hat der wenig besitzende mehr Aussicht darauf als der reiche, vorausgesetzt dass er sich von Habsucht frei hält. Wir erwerben diese Stimmung durch Beherzigung des Gedankens, dass das Leben kurz und kein sterblicher vollkommen glücklich ist, also die bekannte Lehre: *carpe diem.* Die Thorheit des habsüchtigen Kaufmanns, welche schon Str. 1 berührte, wird in der fünften, die Sorge des Feldherrn in der sechsten ausführlicher behandelt. Zu der Behauptung, dass kein Glück auf der Erde schattenlos sei, bietet neben Achill und Tithonus das eigene Loos des Dichters den Beweis. Daran knüpft sich die Angabe des beiderseitigen Besitzstandes und die Bezeichnung des Mittels, das Horaz helfen soll die ihn quälende Unzufriedenheit so lange zu ertragen, bis es ihm gelungen sei den Grund derselben zu beseitigen. Die Ode würde also mit dem Gedanken beginnen: „das fehlt dir", und mit dem Eingeständniss abschliessen: „das fehlt mir", nur dass das letztere nicht direkt ausgesprochen, sondern durch Angabe des vorläufigen Palliativs blos angedeutet ist.

Suchen wir uns nun nach den Andeutungen des Horaz ein Bild von dem Charakter des Grosphus zu entwerfen, so erscheint er uns als ein wackerer, ehrenwerther Mann (*bonis si quid deest*, Ep. I, 12, 24), der aber seinen Reichthum sehr hoch anschlägt und geneigt ist ihn auch äusserlich in Kleidung und Lebensweise zur Schau zu tragen. Er hat das Bewusstsein, dass vorzugsweise sein Besitz ihm Geltung verschafft, und ihn verfolgt daher beständig der Gedanke, dass

politische Verhältnisse, wie sie zu seiner Zeit mehrfach vorgekommen waren, ihn wie so viele andere in Dürftigkeit und Noth stürzen könnten. Diese Besorgniss ist wahrscheinlich zur Zeit der Abfassung der Ode durch die umlaufenden Gerüchte in dem Maasse gesteigert worden, dass Horaz sich veranlasst fühlt ihn auf die von allen Wechselfällen des Lebens unabhängige Seelenruhe hinzuweisen. Die Furcht des Grosphus war unbegründet gewesen, denn Augustus gewährte den Eigenthümern der expropriirten Ländereien vollen Ersatz, sie mochte aber doch vielleicht nicht ganz geschwunden sein. Nach einer Reihe von Jahren empfiehlt ihn Horaz dem Iccius mit der näheren Bestimmung: *utere*, die sich gewiss nur als Aufforderung zum näheren Verkehr deuten lässt. Welchen Zweck soll aber dieser Verkehr haben? Sicherlich nicht, wie Ritter meint, die Hülfsleistung bei dem Schlachten der Fische oder dem Auspressen des Lauchsaftes, eben so wenig aber soll wohl Iccius nach Walckenaes's Ansicht dem Grosphus mit ökonomischem Rath unter die Arme greifen oder seinen Kredit bei Agrippa für ihn geltend machen. Eher könnte man auf die Vermuthung kommen, dass der angerathene Umgang auf eine Art psychischer Kur an den beiden Freunden des Dichters berechnet war: Iccius würde sich bei genauerer Bekanntschaft mit Grosphus überzeugen, dass der Reichthum allein noch keine sichere Bürgschaft des Glückes gewähre, sondern im Gegentheil die Furcht denselben zu verlieren seinen Besitzer elend mache, Grosphus durch Iccius die Beruhigung erhalten, dass der gegenwärtige politische Zustand des römischen Reiches auf lange Zeit hinaus vor Erschütterungen gesichert sei und wenigstens für die Dauer eines Menschenalters kein Grund zu Befürchtungen in dieser Richtung vorliege. Ich möchte jedoch noch einen Schritt weiter gehen, obgleich ich mich auf keine Autorität für meine Auffassung berufen kann. *Verum* (Epist. I, 12, 23) ist zwar als Synonym für *rectum* durch zahlreiche Stellen nachgewiesen; aber weshalb wollen wir es nicht in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen, als das wahre für die Erkenntniss, dem dann das *aequum* als Maassstab für das Handeln gegenüberstände? In diesem Sinne gefasst würde es uns auf die Deutung hinleiten, dass Grosphus über manche philosophische Fragen Aufschluss wünschte, den ihm Iccius als gründlich geschulter Philosoph zu gewähren im Stande war. Vielleicht erwartete Horaz von solchen Verhandlungen zwischen den beiden, dass Iccius von seinen nutzlosen physikalischen Grübeleien abgezogen und der eine wie der andere auf die wahren Grundlagen des Seelenfriedens hingewiesen würde. — Wollte man aber auch diesen speziellen Zweck nicht zugeben, so wäre dennoch der Wunsch des Grosphus mit einem philosophisch ausgebildeten Manne in nähere Verbindung zu treten erklärlich. Seitdem Cicero durch seine populären Abhandlungen die Kenntniss der griechischen philosophischen Systeme den Römern zugänglicher gemacht hatte, war diese Wissenschaft, wenn auch nur vorzugsweise mit Rücksicht auf ihre praktische Anwendung, in weite Kreise eingedrungen und wenigstens eine oberflächliche Bekanntschaft damit wurde als das Kennzeichen eines gebildeten Mannes angesehen. Wäre es daher zu verwundern, wenn Grosphus, der in seiner sicilischen Abgeschiedenheit den Genuss einer Unterhaltung über philosophische Fragen lange hatte entbehren müssen, bei der Nachricht, dass ihm ein glücklicher Zufall einen in die Philosophie eingeweihten Nachbar zugeführt habe, und dass dieser Nachbar ebenfalls ein Freund des Horaz sei, bei diesem Schritte that, um durch dessen Empfehlung sich den spröden und durch sein Missgeschick verbitterten Verwalter Agrippa's geneigt zu machen und ihn zu einem vertrauteren Umgange zu bestimmen. Dieser Aufforderung kommt Horaz hier nach, und die Einleitung einer Verbindung zwischen beiden Männern ist nach meiner Ansicht der eigentliche Zweck der Epistel. Dass dabei die Person des Iccius und die demselben gegebenen Lehren in den Vordergrund treten und mit den neuesten

Nachrichten aus Rom geschlossen wird, während die Charakterisirung des Grosphus *(bonis si quid deest)* und die Angabe von dessen Wunsche zwischen Beide eingeschoben ist, darf uns eben so wenig wundern, als die theilweise satyrische Fassung der Zuschrift, da Horaz die Sache nicht als Geschäftsmann sondern als Dichter behandelt. Sollte man mir in Beziehung auf das *verum et aequum* etwa den Vorwurf machen, dass meine Auffassung aus der Luft gegriffen sei und daher keine Beachtung verdiene, so liesse sich darauf antworten, dass da, wo wir überhaupt bei einem Schriftsteller auf Hypothesen angewiesen sind, diejenige mindestens auf gleiche Berechtigung mit den übrigen Anspruch machen darf, welche die fraglichen Ausdrücke in ihrer eigentlichen Bedeutung nimmt und weder mit dem Zusammenhange noch mit dem Charakter des Schriftstellers oder der geschilderten Personen im Widerspruch steht.

Adolf Schubert.